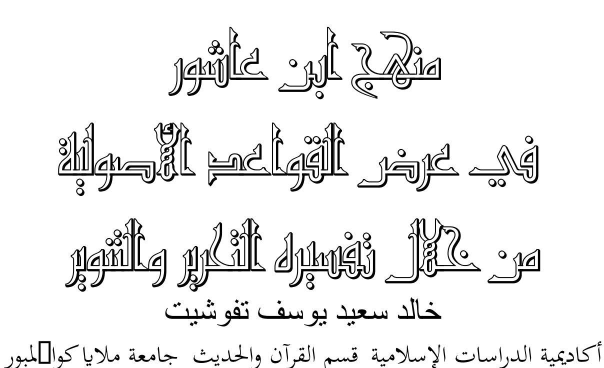


مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 9 (2010) : 245 - 268
http://elwahat.univ-ghardaia.dz



خالد سعيد يوسف تفوشيت
أكاديمية الدراسات الإسلامية قسم القرآن والحديث جامعة ملايا كوا□لمبور

مقدمة

يعد تفسير التحرير والتنوير من أدل الكتب، وأقدرها على التعريف بمكانة ابن عاشور(1) وثقافته، والملفت للنظر من الوهلة الأولى هو عنوانه، فالمتأمل في الألفاظ الأربعة التالية : (تحرير، تنوير، عقل، جديد) تحيله إلى المناخ الفكري الذي أشرنا إليه، إعلاناً منه أنَّه إزاء محاولة جديدة لفهم الكتاب المجيد، محاولة تتغيّا سداد المعنى المحرر من جهة، وتجديد عقلية المسلم من جهة أخرى(2).

فمن خلال العنوان نفهم تصور ابن عاشور لدور تفسيره في مشروعه الإصلاحي، حيث مضى فيه على نمط فريد يداني به كبار أئمة التفسير، ويجنح بطلابه فيه إلى مختلف الطرق تمكيناً لفهم النص القرآني فهماً كاملاً، وتدريباً لهم على الغوص في لطائف معانيه وإشاراته، غوصاً يسمح لهم با نتباه إلى دقائقه(3).

وقد استهل تفسيره بمقدمات عشرٍ كرَّسها لعلوم القرآن، وتوضيح منهجه في التفسير، وهي كالتالي:

المقدمة الأولى: في التفسير والتأويل وكون التفسير علماً.

المقدمة الثانية: في استمداد علم التفسير.

المقدمة الثالثة: في صحة التفسير بغير المأثور ومعنى التفسير بالرأي ونحوه.

المقدمة الرابعة: فيما يحق أن يكون غرض المفسر.

المقدمة الخامسة: في أسباب النزول.

المقدمة السادسة: في القراءات.

المقدمة السابعة: في قصص القرآن.

المقدمة الثامنة: في اسم القرآن وآياته وسوره وترتيبها وأسمائها.

المقدمة التاسعة: في أن المعاني التي تتحملها جمل القرآن تعتبر مرادة بها.

المقدمة العاشرة: في إعجاز القرآن.

والناظر في مضمون هذه المقدمات يلاحظ عدم إشارة ابن عاشور إلى المناهج الحديثة في التفسير كالتفسير البياني، والتفسير الموضوعي، والتفسير ا جتماعي وغيرها، ولعل ذلك يرجع إلى تبكير ابن عاشور في كتابتها(4)، فقد سبق تأليف هذه المقدمات كتابة التفسير نفسه، والظاهر أن ابن عاشور انتهى من تفسيره قبل ظهور هذه المناهج التي لم تبدأ قبل الأربعينات.

ورغم النزعة التراثية في فكر ابن عاشور، فإنه يحاول عبر مقدماته تأسيس أصول تفسير تجمع بين العمق التراثي والروح الإصلاحية في زمن ما زال الخلاف والنقاش حول أصول التفسير، ومناهج القراءة المعاصرة للقرآن مثار أخذ ورد وإيراد واعتراض بين العلماء، فأراد من خلالها "تصفية الحساب وتحقيق القول بنوع من الحسم في عدد من القضايا والإشكاليات "(5). والمتتبع لفكر ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير يلمس استقراءه لجزئيات الموضوع ومسائله، سواء كانت لغوية أو فقهية، أو بلاغية أو اجتماعية وغير ذلك وإخضاع كل ما له علاقة بالموضوع للبحث والشرح والتحليل ليستنبط الحكم أو يستخرج النتيجة التي قاده إليها البحث، فهو منهج استقرائي للنصوص تحليلي، استنباطي. وتتجلى مظاهر هذا المنهج الفكري واضحة في:

الجانب التمهيدي للسور، والذي يشتمل على: تحليل عنوان السور، وما ورد في ذلك من آثار، وبيان كون السورة مكية أو مدنية والخلاف في ذلك، ثم ذكر الراجح لديه من تلك الأقوال، وترتيب السورة بين السور الأخرى، وعدد آياتها.

وبيان أغراض السورة، ومقاصدها، وتحديد الموضوعات التي تطرقتْ إليها في تعداد رقمي أحيانا، أو أسلوب استرسالي أحيانا أخرى. وربط نهاية كل سورة بافتتاحيتها بطريقة

سلسة منطقية، وبه يكون تمام التمهيد للسور، ويشتمل جانب الدراسة التحليلية الموضوعية للآي والسور عنده على الخطوات التالية:

أو ً: إظهار الإبداع البلاغي في افتتاحية السور بما يدل على الإعجاز القرآني وإبراز المقاصد والمعاني الشرعية من خلاله في أسلوب أدبي رفيع، وتعبيرات بليغة.

ثانياً: البدء بتحليل الآيات من جهة اللفظ والإعراب، وما يترتب على ذلك من اختلاف المعاني، أو توافقها، وتباين الأحكام، أو تطابقها.

ثالثاً: المقارنة بين الآيات المتجانسة ذات الموضوع الواحد من حيث التعبير، والمعنى والأحكام.

رابعاً: تجميع الآراء والأدلة في المسائل الشرعية واستقراؤها، والتعرض لها بالمناقشة والتحليل، والخروج منها برأي جديد، أو ترجيح سديد.

خامساً: وقوفه طويلا عند المسائل العلمية ذات الصبغة الشرعية، وا تجاهات المقاصدية التي هي من أغراض القرآن الكريم، وإبداء رأيه فيها.

سادساً: أعطى مساحة طيبة للمسائل العلمية الأخرى في إطار منهجه العام الذي وضحه فيما يتعلق با ستطراد، فسلك فيها مسلك الإيجاز وذكر خلاصة الكلام فيها.

سابعاً: العرض الوافي للمعنى العام للآيات الكريمة، وما تفيده من أحكام وآداب في أسلوب علمي سلس.

ثامناً: إجماله الكلام لبعض الموضوعات التي سبق أن تعرض لها أو تأجيله للكلام فيها لمناسبة أخرى تكون أكثر انسجاما معها، حيث تعرضت لها الآيات في مواطن الإحالة بتفصيل أكثر، تفادياً للتكرار الممل.

تاسعاً: اهتم ببيان الجوانب التي لم يسبق أن تعرض لها المفسرون في مدلول الآيات، أو الكشف عن المقصد الشرعي منها.

- ابن عاشور وأصول الفقه.

انخرط ابن عاشور في موكب العلماء المحققين؛ لكي يدلو بدلوه، ويؤسس ويقعّد في تعاط تام مع معطيات واقعه المعيش المليء بالتحديات والنوازل والمستجدات، فهو يعدُّ

أصولياً بارزاً له إسهاماته في هذا الفن، وله اهتمام كبير به، وخير شاهد على ذلك كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية)، ويكفي لمعرفة مكانته الأصولية أيضاً النظر في تفسيره الموسوعي، فالباحث فيه يستخلص منه جملة من القواعد الأصولية التي تبحث في الد لة الشرعية، سواء في جانبها النظري؛ من حيث فلسفة الدليل وطبيعته، أو من حيث تحديد الجانب العملي؛ أو من حيث تحديد هذه الأدلة وتصنيف مراتبها.

وقد بيَّن في المقدمة الثانية من تفسيره أن: " علم الأصول يضبط قواعد ا ستنباط ويفصح عنها، فهو آلة للمفسر في استنباط المعاني الشرعية من آياتها "[6]، فهو يعدّها من أدوات التفسير ومواده المهمة، فعلم التفسير عنده يخلو من قواعد كلية في أثنائه مثل تقرير قواعد النسخ والتأويل والمحكم والعام والخاص وكل ما يتعلق بأحكامها من قواعد ا ستنباط، وكيفية استعمال البعض منها مع البعض[7].

وسوف أحاول في هذا البحث إبراز منهج ابن عاشور في عرض هذه القواعد، وهل التزم بما سطره في مقدمات تفسيره والتي أخذت الصبغة التنظيرية، وخاصة في المقدمة الثانية التي تناول فيها استمداد علم التفسير، وهل طبق هذا المنهج عمليا من خلال تعرضه لتفسير آيات الأحكام، وتقريره لبعض المسائل الفقهية والأصولية؟

يرى ابن عاشور ضرورة توظيف القواعد الأصولية في استنباط المعاني الشرعية من ألفاظ الشارع، وانتزاع الفروع منها بواسطتها، وكذلك انتزاع أوصافٍ تؤذن بها تلك الألفاظ وفي ذلك يقول: " تمكِّن القواعدُ المتضلعَ فيها من تأييد فروع انتزعها الفقهاء قبل ابتكار علم الأصول؛ لتكون تلك الفروع بواسطة تلك القواعد مقبولة في نفوس المزاولين لها من مقلدي المذاهب. وقصارى ذلك كله أنها تؤول إلى محامل ألفاظ الشريعة في انفرادها واجتماعها وافتراقها، حتى تقرِّب فهم المتضلع فيها من أفهام أصحاب اللسان العربي القح، كمسائل مقتضيات الألفاظ وفروقها... "[8].

فعلماء الأصول في نظر ابن عاشور قصروا مباحثهم على ألفاظ الشريعة، وعلى المعاني التي أنبأت عليها الألفاظ، وهي علل الأحكام القياسية، وأنها كلها في تصاريف مباحثها بمعزل عن بيان حكمة الشريعة العامة، ومقاصدها العامة والخاصة في أحكامها[9].

كما يرى أن معظم مسائل هذا العلم مختلف فيها بين العلماء، وأن هذا الخلاف مستمر بينهم في الفروع تبعاً للاختلاف في تلك الأصول، وأرجع سبب ذلك إلى أن قواعد

الأصول نفسها قد انتُزِعَت من صفات الفروع الفقهية، لأن علم الأصول لم يُدوَّن إ بعد تدوين الفقه بزهاء قرنين(10).

وقد أرجع سبب اختلافهم في تقييد الأدلة بالقواطع إلى الحيرة بين ما ألفوه من أدلة الأحكام، وما راموا أن يصلوا إليه من جعل القواعد الأصولية قطعية كقواعد أصول الدين السمعية؛ ذلك لأن قواعد هؤ ء حاسمة في توقيف المخالف، فلما دوّن الأصوليون قواعدهم وجمعوها أَلْفَوا القطعي فيها نادراً ندرةً كادت تذهب باعتباره في عداد مسائل علم الأصول(11)**. وقد أشار إلى ذلك أيضاً عند تفسير قوله تعالى:{ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِ يَخْرُصُونَ } [سورة الأنعام: 116] مفرقا بين الظن الوارد في اصطلاح القرآن، وبين الظن الذي اصطلح عليه الفقهاء فقال: " وليس هو الظنّ الّذي اصطلح عليه فقهاؤنا في الأمور التّشريعية، فإنّهم أرادوا به العلم الرّاجح في النّظر، مع احتمال الخطأ احتما ً مرجوحاً، لتعسّر اليقين في الأدلة التّكليفية، لأنّ اليقين فيها: إن كان اليقينَ المراد للحكماء، فهو متوقّف على الدّليل المنتهي إلى الضّرورة أو البرهان، وهما يجريان إ ّ في أصول مسائل التّوحيد، وإن كان بمعنى الإيقان بأنّ الله أمر أو نهى، فذلك نادر في معظم مسائل التّشريع، عدا ما علم من الدّين بالضرورة أو حصل لصاحبه بالحسّ، وهو خاصّ بما تلقّاه بعض الصّحابة عن رسول الله (ص) مباشرة، أو حصل بالتّواتر، وهو عزيز الحصول بعد عصر الصّحابة والتّابعين، كما عُلم من أصول الفقه"**(12).

وبناء على ذلك فلا مطمع عند ابن عاشور من بلوغ القطع واليقين وتطلبه بواسطة قواعد علم الأصول؛ لذلك دعا إلى مراجعة مسائل هذا العلم المتعارفة، ثم إعادة ذوبها في بوتقة التدين، وإخضاعها لميزان النظر والنقد، وتنقيتها مما اختلط بها من عناصر غريبة، ومزجها بأشرف معادن مدارك الفقه والنظر؛ لتؤدي بذلك إلى تأسيس "علم مقاصد الشريعة" دون إطراح علم أصول الفقه والتخلي عنه جملة وتفصيلا؛ إذ سيستمر يؤدي وظيفة مهمة في النظر ا جتهادي الإسلامي حيث تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية(13).

ـ ردُّه الاستدلال ببعض الآيات و الأحاديث على تأصيل بعض القواعد.

وقد دفعه حرصه على غربلة الأصول وتجديدها إلى تقصي الآيات التي شكلت عند الأصوليين مستنداً أصولياً، أو قاعدة أصولية، وإعادة تحقيقها من جديد، فأبطل استد لهم بمجموعة من الآيات والأحاديث على تأصيل بعض القواعد الأصولية، وتقرير بعض المسائل

الفقهية والأحكام الشرعية، ومن بين تلك القواعد التي حشد لها ابن عاشور العديد من القضايا والإشكا ت قاعدة (عموم شريعة الإسلام وصلوحيتها لكل زمان ومكان)، حيث أشار إلى أهميتها في ترتيب علاقة السنة بالقرآن وعلاقتهما معاً ببيئة التنزيل التي قام فيها الأنموذج الإسلامي الأول، حيث بيَّن معنى هذه القاعدة بقوله: " معنى صلوحية شريعة الإسلام لكل زمان أنْ تكون أحكامُها كلياتٍ ومعاني مشتملةً على حِكَمٍ ومصالح، صالحة لأنْ تتفرع منها أحكامٌ مختلفةُ الصور متحدةُ المقاصد، ولذلك كانت أصول التشريع الإسلامي تتجنب التفريع والتحديد "[14].

مبيناً أن القرآن أنزل في أحوال مختلفة الصور بقصد إرشاد الأمة إلى طرق ا ستد ل وا ستنباط، وبيان الإعجاز في لفظه، وأنه قد اشتمل على أنواع من أساليب التشريع، وهي إما عام كلي وهو الغالب على أنواع التشريع، أو خاص جزئي نازل في صورة أحكام نوازل حلت، وهي بمنزلة الأمثال والنظائر لفهم الكليات.

وأنّ السنة النبوية كانت في معظمها تشريعات جزئية، نحصارها في قضايا عينية، وكانت فيها تشريعات كلية واضحة صالحة لأن تكون أساس التشريع[15] " فمن أجل ذلك لم يكن للمجتهدين غُنْيَةٌ عن تقسيم التشريع إلى قسمين، وعن صرف جميع الوُسْع من النظر العقلي في تمييز ما اشتمل عليه الكتاب والسنة وموارد التشريع وإلحاق كل نص بنوعه"[16]، فكانت مسألة فَهْم مقامات وأحوال تصرف الرسول (ص) وأفعاله في مقدمة تلك القضايا، حيث بيَّن أن قوله تعالى: { لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ }[سورة الأحزاب: **21**] دليلٌ على فضل ا قتداء بالنبي (ص) وأنه الإسوة الحسنة محالة، ولكن ليس فيها تفصيل وتحديد لمراتب التأسّي والواجب منه والمستحب، وذكر أنَّ أهل الأصول اصطلحوا على جعل التأسّي لقبَاً تِّباع الرسول – عليه الصلاة والسلام – في أعماله التي لم يطالِب بها الأمة على وجه التشريع[17]، مما جعل ابن عاشور يعدد منها اثني عشر حا ً تأصيلاً وتطوراً لما بدأه القرافي، فقال: "وقد عرض لي الآن أنْ أعدّ من أحوال رسول الله(ص)التي يصدر عنها قول منه أو فعل اثني عشر حا ً، منها ما وقع في كلام القرافي ومنها ما لم يذكره؛ وهي التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدي، والصلح، والإرشاد على المستشير، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرد عن الإرشاد"[18].

وبعد توضيحه وشرحه لهذه الأحوال وضربه الأمثلة لكل حال منها بيَّن أنَّ أشد هذه

الأحوال اختصاصاً برسول الله (ص) هي حالة التشريع؛ لأنه المراد الأول لله تعالى من بعثه فيجب اعتبار ما صدر عنه من الأقوال والأفعال فيما هو من عوارض أحوال الأمة صادراً مصدر التشريع مالم تقم قرينةٌ على خلاف ذلك " فلابد للفقيه من استقراء الأحوال وتوسم القرائن الحافة بالتصرفات النبوية. فمن قرائن التشريع ا هتمام بإبلا غ النبي (ص) إلى العامة، والحرص على العمل به، والإعلام بالحكم وإبرازه في صورة القضايا الكلية..."[19]

ولأنَّ السنة في نظر ابن عاشور في معظمها تشريعات جزئية، نحصارها في قضايا عينية فإنَّ دراسة الأحوال ا جتماعية والسياسية، والبيئة الثقافية التي تنزلت فيها، والقضايا التي عالجتها تمثل مطلباً علمياً ضرورياً لتمييز ما اشتملت عليه من موراد التشريع، وإلحاق كل نص بنوعه[20]، فقد أدَّى به ذلك إلى تأكيده الصريح حيناً، والمضمر حيناً آخر لضرورة النظر في إشكالية بُعْدي الزمان والمكان في السنة النبوية، بل وفي القرآن أيضا، وهي إشكالية مازالت مثار جدل كبير في الفكر الإسلامي الحديث، وهو ما يعرف بتعليق النصوص بأحكامها وأبعادها بمرحلة تاريخية، وا نجرار إلى تاريخية النصوص[21].

وبناء على ذلك رفض ابن عاشور بعض الأحكام الشرعية المترتبة على تلك النصوص التي ربطها بسياقها الزمني، ودارت عموماً في فلك الحديث، فربط الحديث الذي رواه ابن مسعود عن النبي (ص): " لعن الله الواصلات والمستوصلات، والواشمات والمستوشمات، والمتنمصات والمتفلجات للحسن، المغيرات خلق الله "[22] ربطه بواقع جاهلي، وهو أنّ تلك الأحوال كانت في العرب أمارات على ضعف حصانة المرأة، فالنهي عنها نهي عن الباعث عليها أو عن التعرض لهتك العرض بسببها. أو لأنه كان من سمات العواهر في ذلك العهد أو من سمات المشركات، فقال عند تفسير قوله تعالى: {وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا }[سورة النساء: 119]، " وأمّا ما ورد في السنّة من لعن الواصلات والمتنمّصات والمتفلّجات للحسن فممّا أشكل تأويله، وأحسب تأويله أنّ الغرض منه النهي عن سمات كانت تعدّ من سمات العواهر في ذلك العهد، أو من سمات المشركات، وإ ّ فلو فرضنا هذه مَنهيّاً عنها لَما بلغ النهي إلى حدّ لَعن فاعلات ذلك "[23].

وبيّن أن مفهوم تغيير خلق الله في الآية هو أن فعل ذلك طاعة للشيطان، أو علامة لِنحلة شيطانية فقال: " وملاك الأمر أن تغيير خلق الله إنّما يكون إذا كان فيه حظّ من طاعة

الشيطان، بأن يجعل علامة لِنحلة شيطانية، كما هو سياق الآية واتّصال الحديث بها "[24]، محيلاً إلى كتابه (النظر الفسيح على مشكل الجامع الصحيح)، ومشيراً في كتابه (المقاصد) إلى عدم وجود أي مفسدة بحال من النهي عن ذلك عندما تحدث عن معنى ل القبيلة على عوائدها في التشريع، فقال: " إذا روعي في تلك العوائد شيءٌ يقتضي الإيجاب أو التحريم، يتضح لنا دفعُ حيرةٍ وإشكال عظيم يعرضان للعلماء من نهي الشريعة عن أشياء تجد فيها وجه مفسدة بحال، مثل تحريم وصل الشعر للمرأة، وتفليج الأسنان، والوشم، في حديث ابن مسعود... "[25]، فذهب إلى عدِّ ذلك صنفاً من أصناف التزين الذي أجازه للمرأة كالتحمير (المساحيق والأصبغة)، والخلوق والسواك متعجباً من النهي الغليظ عنه ثم خلص إلى قوله: " ووجهه عندي الذي لم أر من أفصح عنه، أن تلك الأحوال كانت في العرب أماراتٍ على ضعف حصانة المرأة، فالنهي عنها نهيٌ عن الباعث عليها أو عن التعرض لهتك العرض بسببها "[26]، فَرَبْطه النهي عن ذلك بواقع تاريخي كان علة التحريم عنده، وبزوال تلك العلة عاد الحكم إلى الإباحة الأصلية، وغاب عنه استواء العفيفات والعواهر في ا تجاه الفطري للتزيُّن مع اختلاف بينهن في الإفراط والتوسط فيه والتزام الضوابط الشرعية؛ ولأنَّ ابن عاشور يرى في التزين عند المرأة اتجاه فطري، فسيبقى الحرص عليه سمة ملازمة للعواهر في كل زمان ومكان دون اقتصارها على عصر معينٍ أو بيئة معينة، وعليه فتعليله هذا إذا نظرنا إلى الموضوع من هذه الزاوية لن يكون ذا قيمة[27]، فقد بنى ابن عاشور هذه المسألة على وجود علة الحكم وعدمها في الفرع (الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً).

كما أشار عند تفسير قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا} [سورة الأحزاب: 59] إلى أنَّ لبس الجلباب كان من شعار الحرائر، وأنَّ الإماء يلبسن الجلابيب " وكانت الحرائر يلبسن الجلابيب عند الخروج إلى الزيارات ونحوها فكُنَّ يلبسْنَها في الليل وعند الخروج إلى المناصع، وما كنّ يخرجن إليها إ ليلاً فأمرن بلبس الجلابيب في كل خروج ليُعرف أنهن حرائر فلا يتعرض إليهن شباب الدُّعّار يحسبهن إماء أو يتعرض إليهن المنافقون استخفافاً بهن بالأقوال التي تخجلهن فيتأذيْنَ من ذلك وربما يسببْن الذين يؤذونهن فيحصل أذى من الجانبين"[28]، وجعل هذا من سدّ الذريعة، كما جعله مراعاة لعادة العرب فقال: " فهذا شرعٌ رُوعِيتْ فيه عادة العرب، فالأقوام الذين يتخذون الجلابيب يناهم من هذا التشريع نصيب"[29]، وهذه تعليلات قد تشكل فهماً خاطئاً لدى البعض، وتفتح لهم المجال لتعليق مثل

هذه النصوص بأحكامها وأبعادها بسياقها الزمني[30].

ومن الآيات التي ردَّ فيها استد ل الأصوليين على تأصيل بعض تلك القواعد قوله تعالى: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ }[سورة النحل: 44]، فردَّ استد لهم بهذه الآية لمسائل تخصيص القرآن بالسنّة، وبيان مجمل القرآن بالسنّة، وترجيح دليل السنّة المتواترة على دليل الكتاب عند التعارض بحجة أنَّ كل من الكتاب والسنّة هو من تبيين النبي (ص) وأنَّه هو واسطته[31].

كما ردَّ أيضاً احتجاجهم بقوله تعالى: {إِنْ هُوَ إِ َّ وَحْيٌ يُوحَى} [سورة النجم:4] على جواز ا جتهاد للنبي (ص) فقال: "فهذه الآية بمعزل عن إيرادها في ا حتجاج لجواز ا جتهاد للنبي (ص)لأنها كان نزولها في أول أمر الإسلام وإن كان الأصح أن يجوز له ا جتهاد وأنه وقع منه وهي من مسائل أصول الفقه"[32].

وأبطل استد ل بعضهم على أصل الإجماع بقوله تعالى: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا} [سورة البقرة: 143]، حيث بيَّن أن علماء الأصول استدلوا بهذه الآية على أنَّ إجماع علماء الأمة أي المجتهدين حجة شرعية فيما أجمعوا عليه، وبعد أن أورد طرق هذا ا ستد ل عند كل من الفخر الرازي والبيضاوي، وأرجع قول البيضاوي لقول الفخر، واكتفى بنسبة القول الثالث إلى جماعة من العلماء مع بيان لأوجه الضعف فيها وبطلانها، وبعد ذلك قال: "والحق عندي أن الآية صريحة في أن الوصف المذكور فيها مدحٌ للأمة كلها لخصوص علمائها فلا معنى للاحتجاج بها من هاته الجهة على حجية الإجماع...، فالوجه أن الآية دالة على حجية إجماع جميع الأمة فيما طريقه النقل للشريعة وهو المعبر عنه بالتواتر وبما علم من الدِّين بالضرورة..."[33].

وقال أيضاً ردّاً على استد لهم بهذه الآية وعدها دليلاً على حجية إجماع المجتهدين عن نظر واجتهاد: "وأما كون الآية دليلاً على حجية إجماع المجتهدين عن نظر واجتهاد فلا يؤخذ من الآية إ ّ بأن يقال إن الآية يستأنس بها لذلك... ولما كان الوصف الذي ذكر أثبت لمجموع الأمة قلنا إن هذا المجموع يقع في الضلال عمداً و خطأً... فإذا جاز الخطأ على آحادهم يجوز توارد جميع علمائهم على الخطأ نظراً... ثم إن العامة تأخذ نصيباً من هذه العصمة فيما هو من خصائصها وهو الجزء النقلي فقط وبهذا ينتظم ا ستد ل "[34].

كما ردَّ أيضا استد لهم على حجية الإجماع المنعقد عن ا جتهاد، عند تفسير قوله

تعالى: {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ} [سورة آل عمران: 110]، فقال: "وقد شاع عند العلماء ا ستد ل بهذه الآية على حجيّة الإجماع وعصمته من الخطأ... فإذا أجمعت الأمَّة على حكم، لم يجز أن يكون ما أجمعوا عليه منكراً، وتعيّن أن يكون معروفاً، لأنّ الطائفة المأمورة بالأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر في ضمنهم، و يجوز سكوتها على منكر يقع، و عن معروف يترك، وهذا ا ستد ل إنْ كان على حجية الإجماع بمعنى الشرع المتواتر المعلوم من الدين بالضرورة، فهو استد ل صحيح؛ لأن المعروف والمنكر في هذا النوع بديهي ضروري..."[35]، وعدَّ استد لهم بهذه الآية على حجية الإجماعات المنعقدة عن اجتهاد ضرباً من السفسطة، وأنّ المنكر يعدُّ منكراً إ ّ بعد إثبات حكمه شرعاً " وطريق إثبات حكمه الإجماع، فلو أجمعوا على منكر عند الله خطأً منهم لما كان منكراً حتَّى ينهى عنه طائفة منهم؛ لأنّ اجتهادهم هو غاية وسعهم "[36].

واكتفى عند تفسير قوله سبحانه عز وجل: { وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا }[سورة النساء: 115] بإيراد ما ذكره الفخر الرازي عن الشافعي، ودعمه إياه ببعض الحجج، فقال: " وقد شاع عند كثير من علماء أصول الفقه ا حتجاج بهذه الآية، لكون إجماع علماء الإسلام على حكم من الأحكام حجّة، وأوّل من احتجّ بها على ذلك الشافعي..."[37]، وبعد أن أورد كلام الفخر ردَّ عليه بقوله: " وقد قرّر غيره ا ستد ل بالآية على حجّيّة الإجماع بطرق أخرى، وكلّها على ما فيها من ضعف في التقريب، وهو استلزام الدليل للمدّعي..."[38]، وأحال إلى نقوض ابن الحاجب عليها، وكذلك الغزالي والجويني، وأشار إلى أنهم اتفقوا على توهين ا ستد ل بهذه الآية على حجّيّة الإجماع[39].

وهو أحياناً يبطل بعض الأقيسة التي يرى فيها تطوحاً في القياس ختلاف الجنس بين الأصل والفرع، أو ختلاف مقصد الشريعة من الحكم الشرعي كما في استد ل العلماء على جواز الإفتاء في الأيمان بما ورد في قوله تعالى: {وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَ تَحْنَثْ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ} [سورة ص: 44]، وجَعْله أصلاً للقياس في عدة مسائل، وهم الذين أثبتوا أصل ا قتداء بشرع مَن قبلنا بقيوده المذكورة، فبيّن أنهم اقتحموا ذلك على ما في حكاية قصة أيوب من إجمال يتبصر به الناظر في صفة يمينه و لفظه و نيته؛ إذ ليس من مقصد القصة جعل الضرب أصلاً للقياس في كل ضرب يتعين في الشرع له عدد إذا قام في المضروب عذر يقتضي الترخيص بعد البناء على إثبات القياس على الرخص،

أو جعله أصلاً للقياس لإثبات أصل مماثل وهو التحيل بوجه شرعي للتخلص من واجب تكليفٍ شرعي(40)، مشيراً إلى أن الله قد كفانا التكلف بأن شرع لنا كفارات الأيمان، فصار ما في شرعنا ناسخاً لما شرع لأيوب، فلا حاجة إلى الخوض فيها فهي خاصة بأيوب أفتى الله بها نبيئاً على حد قول مالك، فقال: " فأما في الأيمان فقد كفانا الله التكلّف بأن شرع لنا كفارات الأيمان... وأما القياس على فتوى أيوب في كلّ ضرب معيّن بعدد في غير اليمين، أي في باب الحدود والتعزيرات فهو تطوح في القياس ختلاف الجنس بين الأصل والفرع، و ختلاف مقصد الشريعة من الكفارات ومقصدها من الحدود والتعزيرات، ولترتب المفسدة على إهمال الحدود والتعزيرات دون الكفارات. و شك أن مثل هذا التسامح في الحدود يفضي إلى إهمالها ومصيرها عبثاً"(41)

ويردَّ احتجاج بعض العلماء بقوله تعالى:{ قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ} [سورة القصص: 27] على جواز جمع عقد النكاح مع عقد الإجارة؛ بناءً على أنَّ الإجمال الذي تطرق الآية جعلها غير كافية في ا حتجاج على جواز جعل مهر المرأة منافع من إجارة زوجها، فدعى إلى إرجاع النظر في صحة ذلك، والتخريج على قواعد الشريعة والدخول تحت عموم معنى المهر، ومن ثمّ عدم الأخذ بقاعدة (شرع من قبلنا شرع لنا)؛ نظراً ختلاف علماء الأصول في حجيتها وفي ذلك يقول: " وإذ قد كان حكم شرع من قبلنا مختلفاً في جعله شرعاً لنا كان حجة مختلفاً فيها بين علماء أصول الفقه فزادها ضعفاً في هذه الآية الإجمال الذي تطرقها فوجب الرجوع إلى أدلة أخرى من شريعة الإسلام "(42).

كما ضعّف استد ل فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة بقوله عزَّ وجل: { قَالُوا نَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ ِ ْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ } [سورة يوسف: 72] على مشروعية الجعل والكفالة استئناساً وأخذاً بقاعدة (أنّ شَرْعَ من قَبْلنا شَرْعٌ لنا)، فقال: "وهذه الآية قد جعلها الفقهاء أصلاً لمشروعية الجعل والكفالة وفيه نظر، لأن يوسف عليه السلام لم يكن يومئذٍ ذا شَرْع حتى يستأنس للأخذ بأنّ شَرْعَ من قَبْلنا شَرْع لنا: إذا حكاه كلام الله أو رسوله. ولو قدّر أنّ يوسف عليه السلام كان يومئذٍ نبيئاً فلا يثبت أنه رسول بشرع، إذ لم يثبت أنه بعث إلى قوم فرعون، ولم يكن ليوسف عليه السلام أتباع في مصر قبْل ورود أبيه وإخوتهِ وأهلِيهم، فهذا مأخذ ضعيف"(43).

وحاول أن يبطل استد ل علماء الشريعة بما قعدوه من الكليات التشريعية في الأصول فيما يتعلق بالمقاصد والمصالح على حرمة شرب الخمر في الشرائع السماوية كلها وذلك عند تفسير قوله تعالى: { يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا }[سورة البقرة (2): 219]، فقال: " وشرب الخمر عمل متأصل في البشر قديماً لم تحرمه شريعة من الشرائع القدر المسكر بله ما دونه، وأما ما يذكره علماء الإسلام أن الإسكار حرام في الشرائع كلها فكلام شاهد لهم عليه بل الشواهد على ضده متوافرة، وإنما جرأهم على هذا القول ما قعدوه في أصول الفقه من أن الكليات التشريعية وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والعرض هي مما اتفقت عليه الشرائع، وهذا القول وإنْ كنا نساعد عليه فإن معناه عندي أن الشرائع كلها نظرت إلى حفظ هاته الأمور في تشريعاتها، وأما أن تكون مراعاة باطراد في غير شريعة الإسلام فلا أحسب ذلك يتم، على أن مراعاتها درجات "[44]، وبعد أن ذكر أن كتب أهل الكتاب ليس فيها تحريم الخمر و التنزيه عن شربها، وأورد الأباطيل التي نسبوها إلى الأنبياء من شرب للخمر وما هو أشنع من ذلك، استدرك قوله بالإباحة (موهم) أن الذي يجب اعتقاده في حق أنبيائهم هو عصمتهم وتنزههم عن شربها قائلاً: "والشرائع وإن اختلفت في إباحة أشياء فهنالك ما يستحيل على الأنبياء مما يؤدي إلى نقصهم في أنظار العقلاء، والذي يجب اعتقاده: أن شرب الخمر يأتيه الأنبياء؛ يشربها شاربوها إ للطرب واللهو والسكر، وكل ذلك مما يتنزه عنه الأنبياء "[45].

والغريب في الأمر أنَّ الكثير من العلماء ذهبوا إلى إباحة الخمر مطلقاً أو ما يبلغ حد السكر المزيل للعقل في الشرائع السابقة، مدَّعين استقراء كتب أهل الكتاب وتأملها[46]، غافلين عن أنَّ التوراة والإنجيل قد اعتراها التحريف والتبديل!!

وردَّ أيضا على من يرى أن مدلول صيغة الأمر الوارد بعد الحظر هل يفيد الإباحة أو الندب أو الوجوب مبيّناً أن الأمر في قوله تعالى: {وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا } [سورة المائدة: 2] يفيد الإباحة فهو لقصد تأكيدها، وليس هو من الأمر الوارد بعد النهي؛ لأنّ تلك المسألة مفروضة في النهي عن شيء نهياً مستمرّاً، ثم الأمر به كذلك، وذكر أنَّ ما في هذه الآية: " إنَّما هو نهي موقّت وأمر في بقيّة الأوقات، فلا يجري هنا ما ذكر في أصول الفقه من الخلاف في مدلول صيغة الأمر الوارد بعد حظر: أهو الإباحة أو الندب أو الوجوب، فالصيد مباح بالإباحة الأصليّة، وقد حُرّم في حالة الإحرام، فإذا انتهت تلك الحالة رجع إلى

إباحته"[47].

وعدَّ مسألة خطاب الكفار بالفروع طائل تحتها و ينبغي ا شتغال بها، بله التفريع عليها؛ لأنهم خارجون عنه، فمطالبتهم بالتكاليف الإسلامية يتعلّق به مقصد الشريعة[48]، بيَّن ذلك عند تفسير قوله عزَّ وجل: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ َ هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَ َ هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ} [سورة الممتحنة: 10].

ورفض مستند الأصوليين في مسائل أخرى، فقوله تعالى: {وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ}[سورة البقرة: 63]، عنده يعني قلع الطور من مكانه، وعليه ليس فيها إلجاء المكره؛ لأنه يمتنع التكليف بالإلجاء و يمتنع بالتخويف، وإنما هو د لة وبرهان على صدق الرسول وصحة ما جاء به، و حجة للأصوليين في اعتبار الآية دليلاً على التكليف الإلجائي، ومنافاة الإلجاء للتكليف؛ لأنها مبنية هنا على أطلال الأخبار المروية في قلع الطور ورفعه فوقهم وقول موسى لهم إما أن تؤمنوا أو يقع عليكم الطور قال: " على أنه لو صحت تلك الأخبار لما كان من الإلجاء في شيء إذ ليس نصب الآيات والمعجزات والتخويف من الإلجاء وإنما هو د لة وبرهان على صدق الرسول وصحة ما جاء به والممتنع في التكليف هو التكليف في حالة الإلجاء التخويف لإتمام التكليف، فلا تغفلوا"[49].

وقد أدَّى اعتماد ابن عاشور على قاعدة (دعوى النسخ في القرآن مرتين ممتنعة)، أو (أنَّ النسخ يتكرر في الشريعة) إلى جانب مراعاة مقصد الشريعة القاضي بارتكاب أخف الضررين أدى به ذلك إلى إباحة نكاح المتعة، حيث فسَّر تكرر الإباحة والتحريم مرتين بأنه إناطة إباحتها بحال ا ضطرار وليس نسخاً مكرراً بحال، ولكنه اشتباه على الرواة تحقيق عذر الرخصة بأنّه نسخ، وذلك عند تفسير قوله تعالى: {فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآَتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَ َ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ} [سورة النساء: 24]، فإباحة نكاح المتعة عنده من أرجح الأقوال لأنّها رخصة للمسافر ونحوه من أحوال الضرورات الداعية إلى تأجيل مدّة العصمة، مثل الغربة في سفر أو غزو إذا لم تكن مع الرجل زوجهُ، محاو ً توجيه التأجيل الذي يخالف المقصد من النكاح بأن للنظر في ذلك مجال، وخلص من خلال الأخبار المروية في المتعة أنَّ رسول الله (ص) أذن فيها مرتين، ونهى عنها مرتين، فيفهم من ذلك أنه ليس بنسخ مكرّر ولكنّه إناطة إباحتها بحال ا ضطرار " فاشتبه على الرواة تحقيق عذر الرخصة بأنّه

نسخ، وقد ثبت أنّ الناس استمتعوا في زمن أبي بكر وعمر، ثم نهى عنها عمر في آخر خلافته، والذي استخلصناه في حكم نكاح المتعة أنّه جائز عند الضرورة الداعية إلى تأجيل مدّة العصمة، مثل الغربة في سفر أو غزو إذا لم تكن مع الرجل زوجهُ "[50]، وسعياً منه في سدِّ ثغرة التوقيت والتحديد للعصمة بين الزوجين، والتي بانقضائها ترتفع العصمة، وهو مخالف للمقصد الشرعي من النكاح، فاشترط فيه ما يشترط في النكاح من صداق وإشهاد ووليّ حيث يُشترط، وأنّها تبين منه عند انتهاء الأجل، وأنّها ميراث فيها بين الرجل والمرأة، إذا مات أحدهما في مدة ا ستمتاع، وأنّ عدّتها حيضة واحدة، وأنّ الأو د َحقون بأبيهم المستمتع[51]، فإناطة إباحتها عنده ينحصر بحال ا ضطرار الداعي إلى تأجيل مدّة العصمة، و يخفى القلق وا ضطراب الذي وقع فيه عند طرحه لهذه القضية، فقد غاب عنه في استد له بالمقاصد هنا رعاية المقصد العام من النكاح قاصراً نظره على مقصد أقل اعتبارًا من سابقه، فهو ناقض نفسه عندما بيَّن حرمة المتعة في غير حال الضرورة ذاكراً أنَّ مقصد الشريعة المتمثل في عدم التوقيت والتأجيل في عقد النكاح يفيد تحريم عقد نكاح المتعة؛ لأن التوقيت والتأجيل فيه يقربه من عقود الإجازات، ويخلع عنه ذلك المعنى المقدس الذي ينبعث في نفس الزوجين من نية كليهما أن يكون قريناً للآخر ما صلح الحال بينهما[52].

-الاستدلال بأكثر من قاعدة على تقرير الحكم الشرعي:

وهو أحياناً يورد أكثر من قاعدة لتقرير الحكم الشرعي في الآية الواحدة كإيراده قاعدة (الزيادة على النص نسخاً)، وقاعدة (نسخ المفهوم)، وقاعدة (عدم تخصيص السبب)، وقاعدة (عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأمكنة والأزمنة) كل هذه القواعد ساقها عند تفسير قوله تعالى: {وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَ تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ َ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ }[سورة البقرة: 190]، فقد ذكر أنَّ هذه الآية إذْنٌ في قتال الدِّفاع لدفع هجوم العدو، وقد نسخ مفهومها آية براءة التي نزلت بعدها: {وَقَاتِلُواْ الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَآفَّةً }[سورة التوبة: 36] عند من يرى نسخ المفهوم و يرى الزيادة على النص نسخاً[53]، مرجحاً في موضع آخر أن الزيادة على النص ليست بنسخ ونسبه إلى المحققين، وأنَّ تسميته بالنسخ اصطلاح القدماء[54]، كما يؤخذ بعموم الآية في كل حال يبادىء المشركون فيه المسلمين بالقتال، وإن نزلت لسبب خاص؛ لأن السبب يخصص[55].

واعتمد ابن عاشور على قاعدة (التخصيصُ بعد العمل بالعام والتقييدُ بعدَ العمل

بالمطلق كلاهما نَسْخٌ)، وقاعدة (نسخ القرآن بخبر الآحاد) على تقرير مسألة أن وصية لوارث عند تفسير قوله عزّ وجل: { كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ } [سورة البقرة: **180**]، فبعد أنّ أورد اتفاق علماء الإسلام على أن الوصية تكون لوارث محتجًّا بما روي عن النبي ρ أنه قال: « إنَّ الله أعطى كل ذي حق حقه أَ َ وصية لوارث »[56]، قال: " فخُص بذلك عمومُ الوالدين وعمومُ الأقربين وهذا التخصيص نسخ، لأنه وقع بعد العمل بالعام وهو وإن كان خبر آحاد فقد اعتُبر من قبيل المتواتر، لأنه سمعه الكافة وتلقاه علماء الأمة بالقبول"[57].

ثم قسَّم آراء القائلين بالنسخ في هذه الآية إلى قولين:

القول الأول: يرون أنَّ الوصية لم تزل مفروضة لغير الوارث، وإِنَّ آية المواريث نسَخَت ا ختيار في الموصَى له، والإطلاق في المقدار الموصَى به.

والقول الثاني: يرون أنَّ الوصية قد نُسِخَ وجوبها وصارت مندوبة، وأنَّ آية المواريث نَسَخت هذه الآية كلها، فأصبحت الوصية المشروعة بهذه الآية منسوخة بآية المواريث للإِجماع على أن آية المواريث نَسخت عموم الوَالدين والأقربين الوَارثين، ونسخت الإطلاق الذي في لفظ الوصية بناء على قاعدة (أنّ التخصيصَ بعد العمل بالعام، والتقييدَ بعدَ العمل بالمطلق كلاهما نَسْخٌ).

وقد مال للقول الثاني محاو ً تقرير أصل استنباط العلماء في هذه المسألة بما يدفع عن الناظر إشكا ت في تقرير كيفية النسخ، فجعل الإجماع المستند للأحاديث وفعل الصحابة – رغم أن الحديثين الواردين في ذلك آحادٌ يصلحان لنسخ القرآن عند من يرون نسخ القرآن بخبر الآحاد – دليلاً لثبوت حكم جديد للوصية وهو الندب أو الوجوب على الخلاف في غير الوارث، وفي ذلك يقول ابن عاشور: "وإن كان الحديثان الواردان في ذلك آحاداً يصلحان لنسخ القرآن عند من يرون نسخ القرآن بخبر الآحاد، فقد ثبت حكم جديد للوصية وهو الندب أو الوجوب على الخلاف في غير الوارث وفي الثلث بدليل الإجماع المستند للأحاديث وفعل الصحابة، ولمَّا ثبت حكم جديد للوصية فهو حكم غير مأخوذ من الآية المنسوخة بل هو حكم مستند للإِجماع، هذا تقرير أصل استنباط العلماء في هذه المسألة وفيه ما يدفع عن الناظر إشكا ت كثيرة للمفسرين والفقهاء في تقرير كيفية النسخ"[58]، فجعل الإجماع هو الناسخ لحكم الوصية، وهذا ما أورده أيضاً عند تفسر قوله سبحانه وتعالى:{وَعَلَى

الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ}[سورة البقرة: 233]، فقال: "والناسخ لهذا الحكم هو إجماع الأمة على أنه حق في مال الميت، بعد جهازه وقضاء دينه، وتنفيذ وصيته، إ ّ الميراث فنُسخ بذلك كل ما كان مأموراً به أن يدفع من مال الميت..."[59].

- أهم القواعد الأصولية التي اعتمد عليها في الاستدلال.

1-قاعدة القياس:

اعتمد ابن عاشور على قاعدة القياس بوصفها من أهم طرق ا ستد ل لدى ذوي العقول للوصول إلى الأشياء الدقيقة السامية الواضحة القريبة، وعدها الطريقة المثلى لجميع أهل المدارك العالية، وبناء على ذلك فالأصل في الأحكام الشرعية كلها قبول القياس عليها ما قامت معان ملحوظة للشارع، فيجب أن تكون أنواع الأحكام التي يجري في مثلها القياس قليلة جداً[60].

والقياس عنده من الأدلة الشرعية التي توصل إلى معرفة رضا الله وأمره، وذلك بما يتحصل لدى المجتهد من مقدمات قطعية مستقرَاةٍ من الشريعة انعقد الإجماع عليها وهي وجوب عمله بما أداه إليه اجتهاده، بأنْ يعمل به في الفتوى والقضاء وخاصةِ نفسه، فهو إذا أفتى به وأخبر فقد قال على الله ما يعلم أنه يُرضي الله تعالى بحسب ما كُلف به من الظن[61].

فكانت قاعدة القياس منطلقا له في استنباط الأحكام، وتقرير المسائل مما جعله أحياناً يتحرر من ا لتزام بجميع تبعات المذهب المالكي، وترجيحه جتهادات مذهبية أخرى، أو لآراء فردية على خلاف ما عليه الجمهور، حيث قرر العديد من المسائل الفقهية كان القياس دليلها كتقريره أنَّ تعمدَ الكبائر في الحج مفسدٌ له وفاقاً بن حزم، عند تفسير قوله تعالى: {الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَ فُسُوقَ وَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ} [سورة البقرة:197]، فبعد أنْ بيَّن أنّ جميع المفسرين سكتوا عن حكم الإتيان بالفسوق في مدة الإحرام، وأنَّ قرن الفسوق بالرفث الذي هو مفسد للحج يقتضي أن إتيان الفسوق في مدة الإحرام مفسد للحج كذلك، قال: "ولم أر لأحد من الفقهاء أن الفسوق مفسد للحج، و أنه غير مفسد سوى ابن حزم فقال في المحلَّى: إن مذهب الظاهرية أن المعاصي كلها مفسدة للحج، والذي يظهر أنّ غير الكبائر يفسد الحج وأن تعمد الكبائر مفسد للحج وهو أحرى بإفساده من قربان النساء الذي هو التذاذ مباح والله أعلم"[62].

2-قاعدة شرع من قبلنا يعدُّ شرعا لنا.

اعتمد ابن عاشور على هذه القاعدة ستنباط الحكم، وتخريج بعض المسائل وتقريرها، حيث عرضها في ثنايا تفسيره وناقش العلماء في حجيتها، واستد تهم بها على استنباط الأحكام وتخريج المسائل من بعض الآيات، فذكر أنَّ مالكاً وأبا حنيفة والشافعي أثبتوا أصل ا قتداء بشرع مَن قبلنا بقيوده المذكورة – وهي كما أشار في أكثر من موضع: أنْ يثبت الله بأنَّه شرعٌ لِمَنْ قبلنا بأنْ يحكيه القرآن أو السنة الصحيحة، وأنْ يَرِدَ في شرعنا ما ينسخه من نص أو أصل من أصول الشريعة الإسلامية – وأنَّ أبا بكر الباقلاني من المالكية وجمهور الشافعية وجميع الظاهرية يرون أنَّ شرع من قبلنا يعدُّ شرع لنا(63).

فاستدل بهذه القاعدة على جواز مباشرة المرأة الأعمال والسعي في طرق المعيشة، ووجوب استحيائها، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: {وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا َ نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ.. } الآية [سورة القصص: 23] فبعد أنْ ذكر ما فرَّعه العلماء على هذه الآية من مسائل مبنية على أصل هذه القاعدة "منها مباشرة المرأة الأعمال والسعي في طرق المعيشة، ووجوب استحيائها، وو ية الأب في النكاح، وجعل العمل البدني مهراً، وجمع النكاح والإجارة في عقد واحد ومشروعية الإجارة"(64) بعد ذلك أورد ما يشعر تردده في الأخذ بهذه القاعدة قائلا: "وفي أدلة الشريعة الإسلامية غنية عن ا ستنباط مما في هذه الآية إ أن بعض هذه الأحكام يوجد دليله في القرآن ففي هذه الآية دليل لها من الكتاب عند القائلين بأن شرع من قبلنا شرع لنا "(65).

ثم فرَّع على هذه الآية جواز عدة مسائل مبنية على أصل هذه القاعدة، فقال: "وفي إذنه بنتيه بالسقي دليل على جواز معالجة المرأة أمور مالها وظهورها في مجامع الناس إذا كانت تستر ما يجب ستره فإن شرع من قبلنا شرع لنا إذا حكاه شرعنا ولم يأت من شرعنا ما ينسخه"(66).

وفرَّع على هذه القاعدة مسائل كثيرة عندما فسّر قوله سبحانه وتعالى: { وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا َ تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَ َ تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ} [سورة ص: 21،

22، 23]، فاستدل بها على جواز وضع القِصص التمثيلية التي يقصد منها التربية والموعظة، وجواز تمثيلها بالأجسام والذوات إذا لم تخالف الشريعة، وكذلك مشروعية القضاء في المسجد، قال: " وفي هذا دليل شرعي على جواز وضع القِصص التمثيلية التي يقصد منها التربية والموعظة و يتحمل واضعها جرحة الكذب خلافاً للذين نبزوا الحريري بالكَذب في وضع «المقامات» كما أشار هو إليه في ديباجتها. وفيها دليل شرعي لجواز تمثيل تلك القصص بالأجسام والذوات إذا لم تخالف الشريعة، ومنه تمثيل الروايات والقصص في ديار التمثيل، فإن ما يجري في شرع من قبلنا يصلح دليلاً لنا في شرعنا إذا حكاه القرآن أو سنة النبي صلى الله عليه وسلم ولم يرد في شرعنا ما ينسخه، وأُخذ من الآية مشروعية القضاء في المسجد، قالوا: وليس في القرآن ما يدل على ذلك سوى هذه الآية بناء على أن شرع من قبلنا شرع لنا إذا حكاه الكتاب أو السنة "(67).

3-قاعدة استعمال المشترك في معنييه.

تعد هذه القاعدة من أكثر القواعد الأصولية حضوراً عند تفسير ابن عاشور للآيات وا ستد ل بها، كما في استد له بها على أنّ المراد بقوله تعالى: {وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْ َ مِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ} [سورة المائدة: 3]. النهي عن أكل اللحم الذي يستقسمون عليه بالأز م، وهو لحم جزور الميسر لأنّه حاصل بالمقامرة. والمعنى: وأن تقسموا اللحم بالأز م. أو النهي عن ضرب آخر من ا ستقسام بالأز م كانوا يفعلونه في الجاهلية يتطلّبون به معرفة عاقبة فعل يريدون فعله: هل هي النجاح والنفع أو هي خيبة وضرّ؟ فقال: "وإذ قد كان لفظ ا ستقسام يشمله فالوجه أن يكون مراداً من النهي أيضاً، على قاعدة استعمال المشترك في معنييه، فتكون إرادته إدماجاً"(68).

وكاستد له بقوله تعالى: {وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآَنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَ ْ َةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ َ يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِ َّ خَسَارًا} [سورة الإسراء: 82] على أن في القرآن آيات يشتفى بها من الأدواء والآ م إعما ً لهذه القاعدة، فقال: "وفي الآية دليل على أن في القرآن آيات يشتفى بها من الأدواء والآ م ورد تعيينها في الأخبار الصحيحة فشملتها الآية بطريقة استعمال المشترك في معنييه. وهذا مما بينا تأصيله في المقدمة التاسعة من مقدمات هذا التفسير"(69).

4-قاعدة سد الذرائع.

وقد اهتم كثيراً بتأصيل هذه القاعدة، وبحث عن الآيات المتعلقة بها، واستدل بها على

تقرير الكثير من المسائل الفقهية، فعند تفسير قوله تعالى: {وَ تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ } [سورة الأنعام: 108]، فذكر احتجاج المالكية بهذه الآية على أصل من أصول إثبات الذّرائع الّتي انفرد بها مالك، وتابعه عليها أ د في بعض رواياته، وأنها خفيت على الشّافعي وأبي حنيفة، فأورد بعض أقوال علماء المذهب كابن العربي والمازري والقرافي[70]، ثم قال: "وهذه القاعدة تندرج تحت قاعدة الوسائل والمقاصد، فهذه القاعدة شعبة من قاعدة إعطاء الوسيلة حكم المقصد خاصّة بوسائل حصول المفسدة، و يختلف الفقهاء في اعتبار معنى سدّ الذّرائع في القسم الّذي حكى القرافي الإجماع على اعتبار سدّ الذّريعة فيه، وليس لهذه القاعدة عنوان في أصول الحنفيّة والشّافعيّة، و تعرّضوا لها بإثبات و نفي، ولم يذكرها الغزالي في المستصفى في عداد الأصول الموهومة في خاتمة القطب الثّاني في أدلّة الأحكام"[71].

واستدل أيضا بقوله عزَّ وجل: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ} [سورة البقرة: 104] على حجية هذه القاعدة ومشروعيتها، فقال: " وقد دلت هذه الآية على مشروعية أصل من أصول الفقه وهو من أصول المذهب المالكي يلقب بسد الذرائع وهي الوسائل التي يتوسل بها إلى أمر محظور "[72]، وأشار إلى ذلك عند تفسير قوله تعالى: {وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَ تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ} [سورة الأعراف: 142]، فقال: " ففي هذا النهي سد ذريعة الفساد، وسَد ذرائع الفساد من أصول الإسلام، وقد عني بها مالك بن أنس وكررها في كتابه واشتهرت هذه القاعدة في أصول مذهبه"[73].

5-قاعدة العام المتأخر عن العمل ينسخ الخاص.

اعتمد عليها ابن عاشور في ا ستد ل عند تفسير آية: {وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَ تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ }[سورة البقرة:191]، فبيّن أنَّ الآية دلت بالنص على إباحة قتل المحارب إذا حارب في الحرم أو استولى عليه؛ لأن ا ستيلاء مقاتلة، وبعد أنْ أورد ما نقله القرطبي عن ابن خويز منداد من جواز نسخ قوله: {وَ تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ} [سورة البقرة (2): 193]، قال: {وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى

تَكُونَ فِتْنَةٌ } [سورة التوبة(9): 5] ذكر اختلاف العلماء في د لة الآية على ذلك مورداً قول مالك وقتادة ومقاتل بجواز قتل الكافر المحارب إذا لجأ إلى الحرم بدون أن يكون قتال، وكذا الجاني إذا لجأ إلى الحرم فاراً من القصاص والعقوبة، ذاكراً احتجاجه على ذلك بنسخ الآية بقوله: {فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ}[سورة التوبة: 5]، "بناء على تأخر نزولها عن وقت العمل بهذه الآية والعامُ المتأخر عن العمل ينسخ الخاص اتفاقاً "(74).

6-قاعدة عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأمكنة والأزمنة:

وعند بيانه لمعنى المبادأة في قوله سبحانه: {وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ}[سورة البقرة: 190] استدل بعموم حكم هذه الآية على الأشخاص على تعميمه في الأحوال والأمكنة والأزمنة إعما ً لقاعدة (عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأمكنة والأزمنة)، أو هو (مطلق في الأحوال والأزمنة والبقاع)، وعليه فالمراد بالمبادأة هنا د ئل القصد للحرب، وذلك بوجوب تبين المسلمين من خروج الأعداء لحربهم أن ينتظروهم حتى يهجموا عليهم أو يأخذوهم على حين غفلة منهم؛ لأن تلك الحالة يفوت على المسلمين تداركها، ولهذا قال سبحانه تعالى بعد ذلك: {وَ تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ}[سورة البقرة: 191] تخصيصاً أو تقييداً ببعض البقاع(75).

وقال عند تفسير قوله تعالى: {وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَ تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ}[سورة البقرة:191] "هذا أمر بقتل من يعثر عليه منهم وإن لم يكن في ساحة القتال، فإنّه بعد أن أمرهم بقتال من يقاتلهم عَمَّمَ المواقع والبقاع زيادة في أحوال القتل وتصريحاً بتعميم الأماكن فإن أهمية هذا الغرض تبعث على عدم ا كتفاء باقتضاء عموم الأشخاص تَعْمِيمَ الأمكنة ليكون المسلمون مأذونين بذلك فكل مكان يحل فيه العدو فهو موضع قتال، فالمعنى واقتلوهم حيث ثقفتموهم إن قاتلوكم " (76).

وإلى جانب ذلك اهتم ابن عاشور بالقواعد الأصولية اللغوية التي تعين على فهم النصوص الشرعية، وإيضاح ما فيها من خفاء واستفادة الأحكام من تلك النصوص، فاعتمد على قواعد في الأمر والنهي، وفي العموم والخصوص، والإجمال والمتشابه، وغيرها من القواعد اللغوية المختلفة.

الهوامش

([1]) مُحَمّد الطاهر ابن عاشور(1879– 1973م) عالم وفقيه تونسي، أسرته منحدرة من الأندلس، تعلم بجامع الزيتونة ثم أصبح من كبار أساتذته، وتولى العديد من المناصب الإدارية والعلمية، حيث سمي حاكماً بالمجلس المختلط، ثم قاضياً مالكياً، ثم ارتقى إلى رتبة الإفتاء، واختير لمنصب شيخ الإسلام المالكي،وبعد حذف النظارة العلمية أصبح أول شيخ لجامعة الزيتونة... من أهم مؤلفاته تفسيره التحرير والتنوير، ومقاصد الشريعة الإسلامية، وأصول النظام ا جتماعي في الإسلام. انظر المنصف الشنوفي: الشيخ مُحَمّد الطاهر بن عاشور، العدد العاشر 1973، حوليات الجامعة التونسية، ص6، وانظر مُحَمّد الحبيب ابن الخوجة: مُحَمّد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية (قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الدنية، ط 1، 2004) ج1، ص 153، 169.

([2]) انظر الحسني: نظرية المقاصد عند الإمام مُحَمّد الطاهر بن عاشور (هيرندن، فرجينيا، الو يات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995) ص9.

– وانظر جمال الدين دراويل: مسألة الحرية في مدونة الشيخ مُحَمّد الطاهر ابن عاشور (بغداد: العراق، مركز دراسات فلسفة الدِّين، وبيروت: لبنان، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2006) ص 26، 27.

([3]) ابن الخوجة: مُحَمّد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، ج1، ص 318.

([4]) وقد كانت هذه المقدمات في الأساس دروساً ألقيت على طلبة الزيتونة، وتنشر تباعاً في المجلة الزيتونية، ثم نشرها في كتاب مستقل تحت عنوان (مقدمات تفسير التحرير والتنوير) كما أعاد طبعها في كتاب مستقل الدكتور الميساوي تحت عنوان (الشيخ مُحَمّد الطاهر ابن عاشور مقدمات تفسير التحرير والتنوير) حيث قام بتوثيق شواهدها والتعليق عليها، طبع الكتاب بدار التجديد سنة 2006م، وقد تولت الدار التونسية للنشر بتونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر طبع هذا التفسير في ثلاثين جزءًا سنة 1984م.

([5]) مُحَمّد الطاهر ابن عاشور: مقدمات تفسير التحرير والتنوير، تحقيق: مُحَمّد الطاهر الميساوي (كوا لمبور: ماليزيا، دار التجديد، ط1، 2006) ص 14.

([6]) مُحَمّد الطاهر ابن عاشور: التحرير والتنوير (تونس: الجمهورية التونسية، الدار التونسية للنشر، ط1، 1984) ج1، ص 26.

([7]) ابن عاشور: المرجع نفسه، ج1، ص 13، 26.

([8]) ابن عاشور: مقاصد الشرعة الإسلامية، تحقيق: مُحَمّد الطاهر الميساوي (كوا لمبور: ماليزيا، دار الفجر، عمان، الأردن، دار النفائس،ط1، 1999)، ص118.

([9]) انظر المرجع نفسه، ص118.

([10]) انظر المرجع نفسه، ص118.

([11]) انظر ابن عاشور: مقاصد الشرعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 121.

([12]) ابن عاشور: التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 5، ص97.

([13]) انظر ابن عاشور: مقاصد الشرعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 122.

([14]) المرجع نفسه، ص 239.

([15]) ابن عاشور: مقاصد الشرعة الإسلامية، ص 239، 240.

([16]) المرجع نفسه، ص 240.

([17]) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج21، ص303.

([18])ابن عاشور: مقاصد الشرعة الإسلامية، ص 153.

([19]) المرجع نفسه، ص 166.

([20]) انظر المرجع نفسه، ص 240.

([21]) انظر انظر مُحَمَّد الطاهر الميساوي: مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور والمشروع الذي لم يكتمل، دراسة صدَّر بها تحقيقه لكتاب ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (عمان: الأردن، دار الفجر ودار النفائس، ط1، 1999)، ص110.

– وانظر عبد الر ن الكردي: الإصلاح الفكري وا جتماعي في تفسير ابن عاشور (رسالة ماجستير قدمت إلى الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، د.ط، 2001) ص 109.

([22]) انظر مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، تحقيق: مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي (بيروت: لبنان، دار إحياء التراث العربي، د.ط) كتاب اللباس والزينة، باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة..، رقم الحديث: 2125، ج 3، ص1678.

([23]) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج 5، ص 206.

([24]) المرجع نفسه، ج 5، ص 206.

([25]) ابن عاشور: مقاصد الشرعة الإسلامية، ص 235.

([26]) المرجع نفسه، ص 236.

([27]) انظر الكردي: الإصلاح الفكري وا جتماعي في تفسير ابن عاشور، ص109.

([28]) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج 22، ص 107.

([29]) المرجع نفسه، ج 22، ص 107.

([30]) خاصة من قبل المعاصرين العصريين الذين يرون أنّ الحجاب لم يعد اليوم ملائما للعصر، و لمكانة المرأة وتحررها واقتحامها كافة مجا ت الحياة العامة، بحجة أنّه يعوق المرأة ويعرقل مصالحها.

([31]) انظر ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج 14، ص154.

([32]) المرجع نفسه، ج 27، ص 94.

([33]) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج 2، ص 19.

([34]) المرجع نفسه، ج2، ص19، 20.

([35]) المرجع نفسه، ج 4، ص 51، 52.

([36]) المرجع نفسه، ج 4، ص 52.

([37]) المرجع نفسه، ج 5، ص 201.

([38]) المرجع نفسه، ج 5، ص 201، 202.

([39]) المرجع نفسه، ج 5، ص 201، 202.

([40]) انظر المرجع نفسه، ج 23، ص 274.

(41) المرجع نفسه، ج 23، ص 274.
(42) المرجع نفسه، ج 20، ص 108.
(43) المرجع نفسه، ج 13، ص 29.
(44) المرجع نفسه، ج 2، ص 338، 339.
(45) المرجع نفسه، ج 2، ص 339.
(46) انظر مُحَمَّد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول (بيروت: لبنان، دار الكتب العلمية، ط 1، 1999) ص186.
(47)ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج 6، ص 85.
(48) المرجع نفسه، ج 28، ص157.
(49) المرجع نفسه، ج 1، ص 543.
(50) المرجع نفسه، ج5، ص 11.
(51) المرجع نفسه، ج5، ص 11.
(52) ابن عاشور: مقاصد الشرعة الإسلامية، ص 324.
(53) انظر ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج 2، ص 200.
(54) انظر المرجع نفسه، ج1، ص 552.
(55) انظر المرجع نفسه، ج2، ص201 .
(56) انظر مُحَمَّد بن عيسى الترمذي، الجامع الصحيح (تحقيق: أ د مُحَمَّد شاكر وآخرون، بيروت: لبنان، دون تاريخ للطبع) كتاب الوصايا، باب وصية لوارث، رقم 2120، ج 4، ص 433.
(57)ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج 2، ص 150.
(58) المرجع نفسه، ج 2، ص 151.
(59)المرجع نفسه، ج 2، ص 437.
(60) انظر ابن عاشور: مقاصد الشرعة الإسلامية، ص 207.
(61) انظر ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج 2، ص 105.
(62) المرجع نفسه، ج 2، ص 235.
(63)المرجع نفسه، ج 23، ص 273، 274.
(64) المرجع نفسه، ج 20، ص101.
(65) المرجع نفسه، ج 20، ص 101.
(66) المرجع نفسه، ج 20، ص 101.
(67) المرجع نفسه، ج 23، ص 239.
(68) المرجع نفسه، ج 6، ص 96.
(69) المرجع نفسه، ج 15، ص 190.
(70) المرجع نفسه، ج 7، ص 431.
(71) المرجع نفسه، ج 7، ص431، 432.
(72) المرجع نفسه، ج1، ص 652.
(73) المرجع نفسه، ج 9، ص 88.

([74]) المرجع نفسه، ج 2، ص 172.
([75]) المرجع نفسه، ج 2، ص201.
([76]) المرجع نفسه، ج 2، ص201.